

«NÓS DIZEMOS QUE ELES SÃO COMO NÓS PRECISAMOS QUE ELES SEJAM PARA NOS PODERMOS VER COMO NOS VEMOS»: VICISSITUDES IDENTITÁRIAS NAS RELAÇÕES INTER-ÉTNICAS¹

*José Gabriel Pereira Bastos**

“A questão de se uma determinada comunidade tribal queima ou enterra os seus mortos, ou se as suas casa são redondas ou rectangulares pode, às vezes, não ter outra explicação funcional a não ser a seguinte: o povo em questão deseja mostrar a si mesmo que é diferente e superior a seus vizinhos do outro lado do vale. Por sua vez, seus vizinhos, cujos costumes são exactamente opostos, sentem-se igualmente confiantes em que seu modo de fazer as coisas é correcto e superior.” (E. Leach [1976] 1978: 76)

1. Ensaando uma proposta teórica de articulação de perspectivas micro e macro a partir de uma análise dos processos identitários

Como Calhoun (1996) e Mennell (1996) referem, apesar da atenção acrescida dada às construções, estratégias e políticas da identidade, permanece uma evidente dificuldade de articulação entre diferentes *corpora* e, no-

¹ Agradeço aos drs. Esmeralda Pinto Correia e Carlos Madeira a utilização dos dados quantitativos por eles levantados aquando da realização das suas teses de licenciatura em antropologia; e agradeço igualmente a utilização que faço de entrevistas realizadas pelos drs. António Carlos Horta Tavares, Francisco Carvalho, Raul Pina e Celeste Fortes reportadas em trabalhos para as disciplinas de «Migrações e relações inter-étnicas» e «Entre nós e os outros: interetnicidades, transnacionalismo e estratégias identitárias».

* CEMME – Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas – Departamento de Antropologia da FCSH

meadamente, daqueles que derivam da utilização de um nível micro de observação e análise e de um nível de macro-focalização.

Com base num estudo de caso, tentaremos evidenciar que (a) os processos identitários articulam as duas dimensões de análise e que (b) o nível micro-familiar constitui o referente e o mediador simbólico-identitário adequado da articulação entre as micro e as macro-perspectivas,² (c) a partir do qual emerge toda uma gama de idiomas simbólicos (familialistas, instrumentais e morais). O papel desempenhado pela experiência arcaica familiar tem a ver com o facto de que é nesse nível que se cruzam os géneros e as gerações, se negocia e gere a dimensão identitária da sexualidade, a moral e a construção diferenciada de identidades categoriais, e são organizadas as primeiras fronteiras entre «nós» e «eles»³, ao mesmo tempo que se vai diferenciando a identidade pessoal, sob a forma da construção do «indivíduo» que será progressivamente confrontado com a transposição projectiva do(s) poder(es) intra-familiar(es) para o nível macro do poder transcendental e dos poderes de Estado. Assim, ensaiaremos igualmente evidenciar que o idioma micro-familiar não constitui uma mera «metáfora» que pode ser ou não utilizada para representar a identidade étnica (Roosens, in Vermeulen e Govers, 1994); não é apenas um idioma que pode ser ou não manipulado para criar e sustentar uma dada etnicidade, tanto a partir de dentro como da interacção com outros. Pelo contrário, de um ponto de vista ontogenético, o idioma micro-familiar constitui um organizador mais arcaico, estrutural e estruturante de narrativas identitárias posteriores, na medida em que dota os sujeitos de um número limitado mas plural de prismas identitários ou de pontos de vista estruturantes das suas posteriores estratégias de construção de representações identitárias macrogrupais, um processo que reforça as construções identitárias com uma dimensão simbólico-fantasmática e coloca os sujeitos numa posição privilegiada para actualizar manipulações identitárias tendenciosas e retóricas, isto é, favoráveis (Bastos, 2000).

Os processos identitários contrapõem-se, desse modo, a segmentações analíticas «objectivistas», na medida em que, (a) em vez de clivar, articulam os níveis pessoal, categorial, institucional, sociológico, geo-político, moral e transcendental, (b) constituindo não apenas sistemas identitários multidimensionais (Bastos, 2000) mas, também, (c) projectos de afluência, sistemas de valores e visões críticas do mundo que, por um lado, interpretam e/ou

² O grupo sócio-histórico de identificação e de integração (nacional e/ou étnico) constitui-se como uma extensionalização ontogeneticamente constituída do grupo familiar, através das noções, emocionalmente investidas, de pertença e fidelidade.

³ Em diferentes níveis de dicotomização, como «adultos» e «crianças»; «mulheres» e «homens»; «da família» e «de fora da família»; «como nós» e «diferentes de nós», «bons» e «maus», etc.

suportam políticas e estratégias de dominação, adaptação, revolta e/ou emancipação associadas a diferentes posições históricas no sistema-mundo e, por outro lado, reforçam subjectivamente as posições dos sujeitos e dos seus grupos de pertença, tanto no nível material como moral, criando as bases a partir das quais sujeitos e grupos se defrontam, contextual e historicamente. Se se pode afirmar, com Leach, que “cada indivíduo, no seio da sociedade, se esforça, em função dos seus interesses próprios, para explorar a situação tal como ele a percebe, e é assim que a colectividade dos indivíduos altera a própria estrutura social” (1970: 30; t.n.), convém extensionalizar a afirmação para afirmar que os indivíduos percebem a posição do seu grupo de pertença no sistema-mundo e ensaiam alterar a estrutura daquele a favor dos seus interesses próprios, naquilo em que estes coincidem com os interesses do seu grupo de identificação mais abrangente (Barth, 1998), nem que seja recorrendo, numa primeira fase, a uma luta situada no nível das representações sociais identitárias – a «luta das representações» de identidade (Bourdieu, 1980) inter-étnicas e inter-nacionais.

2. Construindo uma metodologia por objectivos

A metodologia que suportou a construção e aplicação do questionário identitário multidimensional (QIM) foi já extensamente exposta em Bastos, 1995, 2000 e em Bastos e Bastos, 1999. Partindo da solicitação feita a amostras de sujeitos de diferentes grupos nacionais ou etno-religiosos para que procedam à livre atribuição de traços que integram um campo identitário potencial,⁴ a diferentes «identidades», próprias e alheias, ela permite levantar e comparar perfis identitários, estatisticamente construídos em níveis diferentes de análise:

(a) o nível da representação da identidade ‘colectiva’ (nacional e/ou étnica) dos sujeitos inquiridos, lado a lado com atribuições de «identidade colectiva» típica a dois ou mais referentes macro-grupais, relevantes enquanto termos históricos de comparação/competição no interior do sistema-mundo;

(b) o nível da identidade ideal desse mesmo grupo de pertença/identificação (aquilo que é dito pelos próprios que os seus membros «não são mas era bom que fossem»);

(c) o nível da definição da identidade pessoal (modal) dos emissores das representações sociais identitárias, implicados nas estratégias identitárias

⁴ Previamente definido a partir de critérios teóricos. A versão inicial do QIM utilizada em 1992 e, posteriormente, com as amostras de cabo-verdianos e angolanos, integrava 98 características ou expressões caracterizantes; a versão utilizada junto da amostra hindu-moçambicana tinha apenas 60 traços, por exclusão daqueles que tinham sido escassamente utilizados em investigações anteriores.

naquelas implícitas, articulando assim o micro (onde se constitui a posição do sujeito) com o macro (inter-nacional ou inter-étnico); e

(d) o nível das representações bioculturais típicas (de género e de geração), através das quais é possível aceder ao nível familialista, bem como ao modo particular como ele é representado e manejado para fundar sistemas de valores e interpretações críticas dos níveis intra-sociológico e inter-nacional (geo-estratégico).

Depois de termos estabelecido o campo identitário dos portugueses no contexto das relações internacionais europeias (Bastos, 1995, 2000, 2002),⁵ ensaiaremos agora aproveitar teoricamente o levantamento, com o mesmo instrumento de pesquisa, das estratégias identitárias de 3 das principais minorias étnicas chegadas a Portugal depois da descolonização – cabo-verdianos, angolanos e indo-moçambicanos de religião hindu. Para tanto, repetimos a pesquisa inicial (realizada em 1992, junto de uma amostra de portugueses), solicitando a amostras das três minorias que definissem a sua auto-representação nacional⁶ em relação à representação que faziam de dois grupos europeus – os «portugueses» e os «norte-europeus». As amostras exploratórias que utilizámos eram constituídas por 96 cabo-verdianos (Correia, 1993), 100 angolanos (Madeira, 1999) e 60 hindus (Bastos e Bastos, 1995), todos eles imigrados em Portugal.⁷

Nesta fase mais avançada da pesquisa, expusémos os dados sobre as representações sociais identitárias dos cabo-verdianos, anteriormente publicados (Bastos e Bastos, 1999), a cerca de duas dezenas de estudantes universitários cabo-verdianos residentes em Portugal (em finais de 2002), e a entrevista de grupo que resultou da sua reacção a esse estímulo (no qual, sem qualquer contestação, se reconheceram) forneceu parte importante do material discursivo que agora apresentamos.⁸ Deste modo, acedemos a uma segunda interpretação, agora qualitativa, mas igualmente proveniente de

⁵ A amostra, representativa dos portugueses residentes no continente, no início de 1992, com idades compreendidas entre os 18 e os 75 anos de idade, foi constituída por 1.047 entrevistas validadas. O trabalho de terreno e o tratamento primário dos dados foi executado pela Euroexpansão.

⁶ No caso dos hindus provenientes, na sua grande maioria, de Moçambique, usámos o referente nacional genealógico «indianos», ao qual contrapusemos o referente colonial «ingleses» (em vez de «norte-europeus»).

⁷ Como é óbvio, amostras exploratórias apresentam limitações de confiabilidade, pelo que os resultados devem ser lidos tendo em conta essa reserva crítica. No entanto, uma amostra mais extensa de cabo-verdianos, residentes em 4 ilhas de Cabo-Verde (Correia, 1993, N = 160), conduzia a resultados semelhantes, na sua estratégia identitária geral.

⁸ Quando os materiais resultam dessa entrevista de grupo, não identificámos cada um dos intervenientes, jovens de ambos os sexos, com idades situadas entre os 20 e os 30 anos, frequentando licenciaturas na área das ciências sociais.

cabo-verdianos, dos dados identitários quantificados, obtidos numa primeira fase da pesquisa, em 1993.

3. Três olhares pós-coloniais sobre os «portugueses»

O primeiro aspecto, aparentemente paradoxal,⁹ que resulta da análise comparativa, consiste na relativa concordância quanto ao perfil identitário atribuído aos «norte-europeus», que pouco contactam, e na total divergência quanto ao perfil atribuído aos «portugueses», com quem convivem há décadas (cf. Quadro 1).

Quadro 1 – A representação social identitária de «portugueses» atribuída por 3 minorias étnicas residentes em Portugal

CABO-VERDIANOS	ANGOLANOS	HINDUS
<i>“Nós, cabo-verdianos, vivendo em Portugal, dizemos que os portugueses são...”</i>	<i>“Nós, angolanos, vivendo em Portugal, dizemos que os portugueses são...”</i>	<i>“Nós, hindus, vivendo em Portugal, dizemos que os portugueses são...”</i>
33,3 – contraditórios 31,9 – passivos 30,4 – oportunistas 27,5 – imitadores 26,1 – irónicos	67 – adaptáveis [+] 67 – ambiciosos [+] 67 – ciumentos 67 – dedicados 66 – invejosos	73,3 – faladores 73,3 – <i>amantes da limpeza</i> 68,3 – sensíveis 65,0 – ternos [+] 63,3 – sentimentais
26,1 – invejosos 26,1 – c/ aptidão p. ^a política 24,6 – calculistas 24,6 – desconfiados 24,6 – fatalistas	65 – imitadores 65 – religiosos 61 – aventureiros [+] 61 – curiosos 61 – oportunistas	55,0 – alegres [+] 51,7 – nervosos 50,0 – pacientes 48,3 – dedicados 46,7 – sonhadores
24,6 – idealistas 21,7 – intriguistas 20,3 – caprichosos 20,3 – pacientes 20,3 – presunçosos	60 – sentimentais 59 – <i>dinâmicos</i> [+] 59 – <i>delicados</i> [+] 59 – desconfiados 59 – egoístas	45,0 – <i>organizados</i> 45,0 – religiosos [+] 43,3 – pacíficos [+] 43,3 – racistas 43,3 – <i>teimosos</i>
20,3 – trapaceiros 18,8 – insolentes 18,8 – protectores	59 – intriguistas 58 – activos [+] 58 – capazes de iniciativas	40,0 – curiosos [+] 40,0 – leais [+] 40,0 – modestos [+]
Taxa de conc. ^a média = 24,4	Taxa de conc. ^a média = 62,1	Taxa de conc. ^a média = 51,9

Nota: os valores são apresentados em percentagens. Destacámos a negrito a coincidência com os traços que os portugueses se auto-atribuem, a nível colectivo, e a itálico negrito os que estes se atribuem no nível da identidade pessoal, sem contrapartida a nível nacional. Utilizámos o sinal [+] para indicar traços que os próprios referem como correspondendo não só ao que dizem que são mas também ao que grupalmente dizem que eles próprios, a nível colectivo, «não são mas era bom que fossem».

⁹ Uma vez que, numa das teorias fundadoras do conceito, é suposto que o conhecimento directo dotaria as representações sociais identitárias de «realidade» e, portanto, de «verdade», enquanto que a «estereotipia» decorreria da falta de conhecimento directo do «objecto» sócio-histórico referenciado e do recurso ao «ouvir dizer».

Convergindo com o ponto de vista da amostra nacional dos «portugueses», angolanos, cabo-verdianos e hindus imigrados em Portugal representam os «norte-europeus» como «racistas» e, mais secundariamente, como «organizados», «dominadores», «racionais», «frios», «seguros de si, «capazes de explorar as outras pessoas» [«exploradores»], «reservados», «egoístas» e como pessoas que «não se descontrolam perante as dificuldades», o tipo de perfil identitário que designamos de identidade expansiva ou instrumental, representando a estratégia de dominação e de exploração que constitui o centro do sistema-mundo (Wallerstein, 1973).

Já no que se refere à representação dos «portugueses», situados numa semi-periferia do sistema-mundo (Santos, 2001), a discordância, como referimos, é absoluta. Tal facto decorre sobretudo da oposição entre a estratégia identitária dos cabo-verdianos, marcadamente negativa, e a estratégia identitária dos indo-moçambicanos, claramente positiva, face aos portugueses.

4. A reacção identitária negativa dos cabo-verdianos face aos portugueses

A reacção identitária negativa dos cabo-verdianos em relação aos «portugueses», em contexto pós-colonial, surge como um fenómeno duplamente enigmático; por um lado, os cabo-verdianos constituem a maior minoria africana proveniente das ex-colónias e a que mais cedo começou a vir para Portugal, ainda antes da descolonização; por outro lado, não parece existir, da parte dos portugueses, genericamente considerados, uma percepção dessa hostilidade identitária.

Quadro 2 – Graus de consenso nas representações de identidade colectiva

	CABO-VERDIANOS	ANGOLANOS	HINDUS
Consenso quanto à auto-imagem colectiva	74.1 %	65.5	65.5 %
Consenso na representação que atribuem aos «portugueses»	24,4 %	62,1 %	51.9 %
Consenso na representação que atribuem aos «norte-europeus»	60.8 %	56.2 %	43.5 %

Prolongando a análise, para além da sua superfície discursiva, verificamos que os cabo-verdianos (que são os que apresentam maior taxa de concordância quanto à sua representação colectiva) concordam muito pouco entre si àcerca do perfil de identidade que atribuem aos portugueses (cf. Quadro 2). Trata-se de uma resposta extraordinariamente invulgar e até agora única na dezena de pesquisas que realizámos ou supervisionámos com este instrumento de pesquisa. Em nenhum caso a taxa de concordância média

desce para valores tão baixos e, sem excepção, sempre essa taxa é superior no que respeita aos nacionais do país mais conhecido e inferior no que concerne ao nacionais do país mais desconhecido. Esta muito baixa taxa de consenso implica, necessariamente, um grande desacordo entre diferentes linhas de representação dos seus antigos colonizadores, indiciando uma fraca estabilização da sua estratégia identitária colectiva.

Convergente com a mesma hipótese, os cabo-verdianos são os que mais se isolam identitariamente dos seus referentes, atribuindo-se, entre os imigrados em Portugal, 81,5% de traços que configuram como sendo exclusivamente seus, enquanto que idêntica taxa de isolamento identitário se situa em 44 % nos angolanos e em 50% nos indo-moçambicanos. Esta estratégia de isolamento identitário passa ainda pela redução da «semelhança identitária» com os «portugueses» para um mínimo de 4%, a grande distância da semelhança que os angolanos e os hindus provenientes de Moçambique detectam entre si e os seus antigos colonizadores: 20% e 33%, respectivamente.¹⁰

Quadro 3 – Graus de isolamento identitário e de identificação com dois referentes europeus por três minorias étnicas recém-imigradas para Portugal

	CABO-VERDIANOS	ANGOLANOS	HINDUS
Traços exclusivos	81.5 %	44.0 %	50.0 %
Identificação com os «portugueses»	3.7 %	20.0 %	33.3 %
Identificação com os «norte-europeus» / «ingleses»	14.8 %	36.0 %	16.7 %

Por outro lado, os traços que atribuem aos «portugueses» revelam-se muito diferentes dos que os «portugueses» se atribuem a si próprios – apenas 11.1 % coincidem – enquanto que angolanos e hindus vindos de Moçambique convergem 3 a 6 vezes mais – 36 % e 72.2 %, respectivamente (cf. Quadro 3).

Para além dos dois indicadores formais excepcionais – a acentuada quebra do consenso e a clara inversão da ordem entre os dois referentes, próximo e distante – também o isolamento identitário, a recusa da identificação com o «outro» e a sua pejorativização extremadas, indiciam que estamos face a uma estratégia derivada de um trauma identitário ocorrido na relação inter-étnica.

¹⁰ Neste nível, a semelhança identitária é medida pelo grau de sobreposição entre o perfil identitário atribuído como típico ao seu grupo sócio-histórico e o perfil identitário atribuído a cada um dos referentes pesquisados, para perfis com idêntica extensão. A selecção dos referentes grupais é feita em função da relevância histórica, das referências dos próprios e dos objectivos da pesquisa.

Esse trauma identitário é, de imediato, profundamente enigmático, na medida em que inverte aquilo que os dados históricos e contextuais nos fariam esperar. Tal facto leva a colocar a hipótese de trabalho pela qual as identidades atribuídas a si próprios e aos «outros» não são «realistas» – e, portanto, não são «verdadeiras» ou «falsas» –, nem decorrem directamente da história das relações meramente políticas e económicas entre os povos, situando-se em grande parte num nível até hoje escassamente explorado: o nível da economia das relações identitárias¹¹, que constitui o foco da nossa pesquisa e de uma parte significativa do nosso esforço de teorização.

De facto, os angolanos e os hindus chegaram a Portugal nos anos subsequentes à descolonização, no contexto de diásporas de terror (Appadurai, 2000), fugindo da guerra civil que, tanto em Angola como em Moçambique, prolongou e agudizou a insegurança associada às guerras de libertação. Por outro lado, quase metade da amostra de hindus era constituída por antigos provenientes do Gujarate, cujos familiares, sediados em Moçambique desde o início do século, foram colocados pelo governo colonial em campos de concentração em 1961 e, em seguida, expulsos da colónia, aquando da invasão de Goa, Damão e Diu pela União Indiana, perdendo desse modo todos os seus bens. Ao invés, os cabo-verdianos não só não sofreram as vicissitudes das violentas guerras de libertação, como vieram para Portugal por razões económicas ou culturais, numa diáspora de esperança (Appadurai, 2000) e não porque tivessem que fugir de qualquer guerra civil ou de perseguições políticas locais, decorrentes do processo de descolonização.

A que atribuir então uma tão elevada discordância entre o modo como os cabo-verdianos constroem o perfil identitário que atribuem aos portugueses e a percepção que os portugueses têm de si próprios? E a que atribuir, no nível dos conteúdos, uma tão acentuada pejorativização e a afirmação de tão elevada desidentificação, evidenciada pelo reconhecimento de apenas um traço comum com os «portugueses» e, mesmo esse, o mais periférico de todos (no caso de perfis com 25 traços) – ambos terem «sentido do humor»?

¹¹ Utilizamos o conceito de «economia» na acepção de uma produção de ganhos e/ou de sofrimento de perdas. Neste nível, a questão a colocar é: o que é que «eles» ganham (ou «nós» ganhamos) em construir o seu sistema de representações identitárias deste modo (e não doutro, por exemplo, mais verosímil ou aproximado à «realidade»)? Por detrás desta questão, situada no nível colectivo («eles» vs. nós»), coloca-se a questão da economia pessoal da construção de sistemas identitários que são pessoais, com a empiria confirma, uma vez que não existem dois respondentes que manifestem idêntico sistema de representações. Como todas as investigações confirmam, a comparação entre os perfis identitários pessoais (trabalhados a nível modal) e os perfis colectivos atribuídos como típicos ao seu grupo de pertença mostra que os sujeitos se representam como superiores, como mais avançados e como exemplares em relação ao que as pessoas do seu grupo «deveriam ser mas não são» (uma informação presente no perfil ideal colectivo, também questionado no QIM).

5. A auto-deteccção e a auto-explicação de um trauma identitário

Os diferentes depoimentos que integram a entrevista de grupo efectuada com estudantes universitários cabo-verdianos residentes em Lisboa minimizam a hipótese de um trauma histórico acumulado durante séculos de colonização¹² e convergem para uma segunda hipótese: a de um trauma recente, decorrente da diferença entre as expectativas positivas criadas em Cabo-Verde e a recepção indiferente ou negativa encontrada em Portugal.

As expectativas positivas criadas em Cabo-Verde parecem derivar de uma multiplicidade de motivações. Em primeiro lugar, como afirmam, porque no passado colonial e depois da descolonização os cabo-verdianos se consideravam e eram considerados genericamente como mestiços, descendentes da miscigenação de europeus com africanos e não se representavam como «pretos». Tomando os africanos (continentais) como termo de comparação, os cabo-verdianos associavam essa ascendência mista, que lhes conferia um sentimento de superioridade identitária em relação àqueles, a uma maior proximidade identitária e até mesmo a uma afectividade correspondida com os portugueses.

Cabo Verde não tem um povo dele mesmo, é fruto do cruzamento de duas raças: europeus e africanos.

O povo cabo-verdiano apareceu da mestiçagem do português com o africano, daí a explicação da maior afectividade existente entre os cabo-verdianos e os portugueses, em relação aos outros PALOP's.

Esta ilusão de proximidade afectiva era reforçada pelo facto dos portugueses, durante as últimas décadas do período colonial, terem considerado os cabo-verdianos como superiores aos africanos das suas colónias da costa oeste, e os terem utilizado regularmente como uma camada intermédia nas hierarquias coloniais; deste modo reforçavam a auto-estima dos cabo-verdianos, através de uma comparação que favorecia os ilhéus e pejorativizava os africanos do continente.

A «superioridade» cabo-verdiana que, segundo eles próprios, os tornava

¹² A escravatura deveria constituir o núcleo de um trauma histórico de longa duração (Carreira, 1973) mas quase nunca é referenciada nas entrevistas de grupo ou individuais. Pelo contrário, os meus interlocutores tendem a referir os ganhos identitários de longa duração derivados da mestiçagem e da preferência e proximidade afectiva que os portugueses sempre teriam manifestado pelos cabo-verdianos (dimensão histórica de média duração), bem como a proximidade identitária dos futuros migrantes face a instituições portuguesas como a televisão, outros media ou o desporto (dimensão identificatória, construtiva), a qual reforçaria o desejo de migrar para Portugal.

«racistas» em relação aos africanos, não decorria apenas de serem mestiços e, portanto, de terem uma proximidade e uma fidelidade supostamente maiores aos seus colonizadores, os quais, em parte, eram também seus antepassados; os cabo-verdianos consideravam-se e eram considerados, em geral, como mais escolarizados do que os africanos e eram, por isso, chamados a desempenhar funções administrativas e de chefia intermediária nas colónias da costa oeste.

Em Cabo-Verde houve um sistema colonial diferente da dos outros países africanos, os cabo-verdianos estiveram sempre mais próximos dos portugueses, tiveram mais oportunidades de formação académica, chegando mesmo a capatazes nas outras colónias.

Os cabo-verdianos eram produzidos para irem mandar noutros países africanos, iam sempre para chefes. Eram diferentes dos africanos.

Os cabo-verdianos têm a ideia que estão acima dos outros africanos, mas isso foi uma consequência do período colonial, onde os portugueses nos incutiram que nós estávamos mais perto deles, que éramos portugueses de segunda, portanto esse racismo de cabo-verdiano em relação aos outros PALOP's é uma herança portuguesa. O resultado é que tendemos a criar grupos fechados e os outros africanos dificilmente conseguem entrar nesses grupos.

Mas não era só em Cabo-Verde e na costa oeste de África que os cabo-verdianos se sentiam excepcionais. Uma intensa e continuada imigração multigeracional para Portugal, Holanda, França e Estados Unidos, com repetidos retornos à terra natal, carregados dos «frutos da civilização», reforçou essa imaginário ímpar em relação aos outros africanos.

Este sentimento de superioridade em relação aos africanos e de proximidade aos portugueses foi ainda reforçado pelo desenvolvimento de elites culturais e ideológicas em Cabo-Verde; no pós-guerra, desenvolvendo movimentos culturais (como o dos «Claridosos») que pretendiam rivalizar com os movimentos culturais europeus, na área da literatura e do ensaio; a partir dos anos 60, consolidando essa dimensão intelectual com a convicção política de que os cabo-verdianos lideraram ideologicamente a luta pela descolonização em solo africano e, nomeadamente, na Guiné-Bissau.

Cabo-Verde foi o mentor ideológico da guerra de África.

O facto da primeira leva de emigrantes de Cabo-Verde para Portugal, nos anos 60, ser constituída por membros da elite cabo-verdiana, mais escolarizada, em fraco número e melhor integrada reforçou esta percepção benévola, tanto em Portugal como em Cabo-Verde.

Em Cabo-Verde, por outro lado, a adesão a itens relevantes da cultura popular portuguesa, através do envolvimento com os noticiários metropolitanos, com os maiores clubes de futebol portugueses e, mais recentemente, com as telenovelas, mantinham a ilusão superficial de uma continuidade cultural relativamente benévola entre cabo-verdianos e portugueses.

Em Cabo-Verde tinha uma mente aberta em relação à diferença cultural e sabia que os portugueses eram diferentes. Acompanhava sempre a actualidade portuguesa através dos meios de comunicação.

Sempre tive vontade de vir para cá (...). No essencial achava que eram simpáticos, via-os como modelo de imitação (...) e gostava muito das telenovelas portuguesas.

Este clima favorável manteve-se após a revolução de 1974, e o facto de a emigração ter sido fácil e desejada pelos governos tanto de Cabo-Verde, a braços com sucessivas secas, como de Portugal, que precisava de mão-de-obra para as grandes obras públicas em desenvolvimento, manteve à partida essa ilusão.

Entretanto, em Portugal, a percepção dos portugueses ácerca dos cabo-verdianos tinha-se modificado. Já não eram os estudantes universitários e os quadros administrativos, poucos e dispersos, que migravam. Agora, com a descolonização, para além de centenas de milhar de retornados de África, chegavam igualmente dezenas de milhar de cabo-verdianos, desta vez, pobres e fracamente escolarizados, que vinham morar nos bairros da lata da periferia da Grande Lisboa, lado a lado com os portugueses mais pobres, disputando-lhes os precários postos de trabalho na construção civil e nas limpezas.

Os sucessivos realojamentos em bairros sociais erguidos pelas Câmaras da Grande Lisboa, sobretudo a partir dos anos 90, agravaram a situação, na medida em que as políticas de realojamento faseado, de mistura de bairros e de evitação de formação de enclaves étnicos, «dava» casas a africanos e a ciganos antes de resolver os problemas de muitos portugueses, os quais se sentiam deixados para trás ou se sentiam rebaixados por se verem obrigados a coabitar nos mesmos prédios com pessoas que, em muitos casos, não existiam nos bairros de que provinham. Para os portugueses pobres e socialmente excluídos, era demais. Não lhes bastava serem pobres e marginalizados; agora tinham que viver com os «pretos», perdendo a última ilusão de superioridade que lhes restava para alimentar a sua auto-estima precária. Nessas camadas socialmente marginalizadas, embora de maneira não generalizada, a reacção racista não se fez esperar e a frase «preto, vai para a tua terra» começou a ouvir-se com alguma regularidade (Bastos, 1997).

Para os cabo-verdianos que iam chegando, o trauma foi violento. Portugal não era o pai «protector» que tinham idealizado, mas uma «madrasta»

que não queria saber deles. E os que chegavam mais recentemente defrontavam-se com expressões de racismo que não conheciam na terra natal. «Pretos» eram os de África ou os «manjacos» que vinham da Guiné e do Senegal para Cabo-Verde, para fazer comércio ambulante; eles eram mestiços¹³ ou, mais propriamente, «cabo-verdianos» e nunca tinham sido ofendidos na sua terra.

Em Cabo-Verde todos os africanos que não são cabo-verdianos são chamados de «manjacos». O que é mau, é «manjaco». Em geral são de uma classe económica mais baixa, mas alguns também são ricos. Vivem de maneira diferente. São comerciantes ambulantes e os cabo-verdianos exploram-os.

Eu até tenho vergonha de dizer isto, mas eu sempre ouvi o meu pai dizer, lá em casa: «Manjacos são piores que macacos!»

Em Cabo-Verde não havia distanciamento, Portugal era um pai protector. Quando vêm para Portugal, os cabo-verdianos ficam decepcionados porque as coisas não correspondem, não correm como idealizaram; Portugal é um pouco madrastra, não houve uma política de acolhimento.

Quando cheguei aqui a minha visão sobre os portugueses alterou-se completamente, porque como eles são sempre bem tratados quando vão para a nossa terra, porque é que nós quando vimos para aqui somos mal tratados e discriminados? Logo de início fiquei chocada quando uma mulher se dirigiu para mim e disse: «negra, vai para a tua terra...» Eu não estava habituada a ser discriminada pela cor da pele em Cabo-Verde e quando chego cá... Uma vez até fui à polícia porque uma mulher me insultou no autocarro!

Os africanos às vezes dão razões aos portugueses, nos comboios põem-se a falar muito alto. Mas os portugueses aproveitam-se, começam a dizer palavrões e a chamar-nos «pretos», «bichos-casco» ['cabrões'], «macacos», «gajos da selva». E a comunicação social também tem a culpa, dá uma má imagem dos africanos; cá existem famílias integradas, empresários, mas vão sempre falar dos jovens marginais.

O fracasso das expectativas benévolas, o choque com a experiência de não só não se sentirem favorecidos como de se sentirem indiferenciados e reduzidos à condição de «negros», a vivência, directa ou indirecta, de agressões identitárias e de discriminações sociais, levou muitos deles a uma resposta caracterizada pelo reforço do orgulho patriótico, pelo fechamento intra-grupal, pelo ocultação do sentimento de proximidade identitária em

¹³ Um conceito que evitam utilizar.

relação aos portugueses, em que alguns continuavam a acreditar, bem como pela agressão identitária ao «modo de ser» dos portugueses.

Pensava que Portugal fosse mais desenvolvido, que a vida fosse mais fácil, para os estudantes; os portugueses são «snobi», querem parecer superiores aos outros, mais ainda em relação aos pretos, são racistas de cor e de classe. (...) Eles ainda não interiorizaram o valor do preto, sinto-me discriminado por eles pela minha cor.

Eles são racistas, fingidos, cínicos e só se aproximam do africano quando precisam deles, mas quando não precisam, desprezam-nos. (...) Conservam a ideia do período colonial de que os pretos são feitos para trabalhar e os brancos para mandar.

Os portugueses são individualistas, cínicos, pouco frontais, e os mais velhos são conservadores; mas a última geração tem uma mente mais aberta.

O reforço da identidade cabo-verdiana, com elevado suporte no fechamento grupal não é, no entanto, fácil, na medida em que coexistem diferentes pontos de vista. Muitos sentem-se divididos entre duas orientações identitárias, se bem que tentem esconder a proximidade cultural que vivenciam em relação aos portugueses. Outros há que, indo mais longe, lamentam a independência¹⁴ e teriam desejado permanecer sob a tutela portuguesa, a qual os integraria na União Europeia. De um modo aparentemente paradoxal, tanto a proximidade aos portugueses como a divisão identitária entre eles e no interior de cada um contribuiriam para o reforço da etnicidade cabo-verdiana.

Os cabo-verdianos e os portugueses espelham-se uns nos outros, para criar diferenças; há muito em comum entre eles, mas isso obriga a opor, por isso a enicidade cabo-verdiana é muito forte.

Sinto-me um cabo-verdiano e assumo a minha cultura, mas admito que temos muita influência da cultura portuguesa. (...) com a discriminação tento esconder ao máximo essa influência portuguesa e reforçar o lado africano.

Defendo que Cabo-Verde perdeu muito com a independência, porque somos um país que sempre dependeu da ajuda dos outros e como não podíamos sustentar-nos não devíamos pedir a independência e se continuássemos sob a tutela portuguesa já era um grande apoio, mas, por outro

¹⁴ Como o fez, em anos recentes, em entrevista pública, o primeiro presidente de Cabo-Verde, depois de ter abandonado o poder, ao considerar que com uma independência intempestiva, que não salvaguardara a ligação a Portugal, os cabo-verdianos tinham perdido a oportunidade de entrar para a União Europeia, o que teria sido historicamente muito mais favorável a médio prazo.

lado, considero a independência uma coisa bonita porque temos a nossa cultura e o nosso próprio povo.

Finalmente, aumentando a divisão interna (desta vez entre gerações e condições identitárias) e a ambiguidade identitária, uma parte relevante dos jovens nascidos em Portugal, luta contra a oscilação entre as duas identidades, afastando-se dos pais e criando uma sub-cultura própria, com identidades afro-americanas, diferenciada pela forma de falar o crioulo bem como pela adesão aos ritmos do *rap* e do *hip-hop* e à cultura dos *grafitti* (Cidra 2002), envergonhando os cabo-verdianos mais velhos e integrados com os incidentes que por vezes alguns criam ao entrarem na pequena marginalidade.

Os que já nasceram em Portugal, quando estão com cabo-verdianos querem portar-se como cabo-verdianos e quando estão com portugueses querem portar-se como portugueses. Não se sentem nem cabo-verdianos nem portugueses, têm uma sub-cultura de grupo, são vistos como marginais, porque os portugueses não lhes ligam, discriminam-os. Eles querem reclamar a igualdade de direitos.

Para mim, não existe a segunda geração, existem portugueses filhos de cabo-verdianos. Nasceram cá, falam um crioulo diferente, não têm a mínima ideia de Cabo-Verde, acham que vivemos em casa de palhas. Não estou a discriminá-los, mas eles têm passaporte português, só conhecem a vida em Portugal e a maior parte da cultura é influenciada pela sociedade portuguesa. (...) De vez em quando portam-se mal, mas isso é fruto da discriminação da sociedade portuguesa.

No entanto, ao contrário do que refere Stuart Hall, quando recém-chegado das Antilhas, se viu confrontado com o facto de, em Inglaterra, lhe chamarem «negro» (Hall *in* King 2000), os cabo-verdianos não aderem à nova identidade¹⁵, não se organizam em função dessa identidade mais alargada e não partem para o processo confrontacional que lhes permitiria reaver a auto-estima perdida. Adaptando-se à ecologia cultural portuguesa, em que o desprezo pela política é acentuado e a acção cívica é escassa, os cabo-verdianos isolam-se nos seus grupos de caloroso convívio e fecham-se em relação aos outros africanos; dispersam-se por dezenas de pequenas associa-

¹⁵ O mesmo acontecendo com os genealogicamente indianos (hindus, sikhs ou muçulmanos) em Inglaterra, confrontados com uma «identidade negra» que lhes era atribuída tanto por instâncias governamentais como pelos activistas africanos e antilhanos, numa perspectiva de binarismo racial e de polarização agonística que enfatuava a identidade «branca», «superior», e dava esperança à identidade «negra» de vir a inverter a situação (Modood, 2005)

ções locais e remoem um oculto mas fortemente emocionado racismo verbal contra os portugueses que os deixaram cair do pedestal que lhes tinham criado e agora lhes chamam «pretos».

Sinto-me um cabo-verdiano puro e não um africano, tenho a minha cultura, não me identifico com um português, tenho o meu sotaque do qual não abdicó, tenho orgulho de ser cabo-verdiano e não o troco por mais nenhum.

A luta contra a desvalorização assente na perda da ilusão de proximidade racial e afectiva aos portugueses e de superioridade sobre os africanos do continente é, ainda por cima, agravada pelo facto de os seus maiores rivais identitários, os angolanos, em quem dantes os seus avós mandavam, aparecerem agora como mais ricos do que eles.

Tenho-me relacionado com muitos PALOP's, mas admito que exista uma rivalidade do cabo-verdiano e do angolano, isso porque têm a ideia de serem superiores a nós, preocupam-se muito com a aparência, têm raiva dos cabo-verdianos, porque somos mais bem tratados pelos portugueses, somos o país africano que Portugal mais ajuda.

Em relação aos angolanos, acho-os ingénuos, exibicionistas, arrogantes, convencidos. Mas a verdade é que os angolanos que estão aqui são da elite angolana, estão habituados a ter do bom e do melhor, só que com a discriminação dos portugueses tendem a aproximar-se de nós, mas nós também não os aceitamos porque não temos as condições de vida deles.

Fechados sobre si e identitariamente enraivecidos contra os seus antigos colonizadores, o escasso contacto com outros europeus favorece a ideia de que estes seriam menos racistas e mais liberais do que os portugueses. Porém, alguns interlocutores têm a percepção de que, noutros países da Europa, a resposta à presença dos cabo-verdianos poderia ser outra, bem menos benévola do que em Portugal.

Tenho pouco contacto com outros europeus, mas parecem-me simpáticos e com outro tipo de mentalidade em relação aos africanos, são mais liberais.

Conheço outros europeus que são gente boa, mais abertos, os portugueses, em relação a eles estão bastante atrasados.

Tenho poucos contactos com eles, mas dão a impressão que são menos racistas; mas será que nos países deles nos tratariam da mesma maneira?

6. A cabo-verdianidade regionalmente estilhaçada e o «racismo» interno dos cabo-verdianos

Até agora tratámos os cabo-verdianos como uma categoria identitária, o que poderia criar a ilusão de homogeneidade social. Mas esse não é o facto. O arquipélago cabo-verdiano é percepcionado como dois conjuntos de ilhas que se opõem identitariamente, dando origem a duas categorias – os *badios*, naturais do sotavento e, nomeadamente da maior ilha, Santiago, e os *sampadjudos*, naturais das ilhas de barlavento e, nomeadamente, de São Vicente.¹⁶

Face aos *sampadjudos*, os *badios* erguem acusações graves de oportunismo e de racismo: pelo facto de serem «mais claros», a proximidade racial aos europeus daria origem ao favorecimento sistemático dos *sampadjudos* sobre os *badios*, tanto do ponto de vista prático como identitário, ao ponto de um ex-ministro de Cabo-Verde ter feito recentemente (2002) a polémica proposta de que os *sampadjudos* fossem mobilizados para os contactos com os europeus e os *badios* para o contacto com os africanos, desse modo dissolvendo as vantagens de uma identidade mestiça, supostamente comum.

Os *sampadjudos* deviam relacionar mais com os europeus e os *badios* com os africanos. [ex-membro do governo, in *Jornal «Horizonte»*, 2002]

Os *sampadjudos*, por serem muito mais claros do que os *badios* e por terem cabelos finos, muitas vezes são seleccionados para trabalharem nas recepções [da Embaixada] e nós não... [doméstica, *badia*, 46 anos]

Os *sampadjudos* gostam de pôr os *badios* debaixo, tentando dar por ser mais superiores, mais inteligentes que os *badios*... [trabalhador da construção civil, *badio*, 32 anos]

Reforçando a suposta «superioridade» racial, que se auto-atribuem, os *sampadjudos*, que procurariam aproximar-se dos «portugueses», atribuiriam ainda aos seus compatriotas *badios* uma inferioridade cultural intrínseca, e teriam atitudes racistas contra eles, discriminando-os tanto profissionalmente como no relacionamento directo, que evitariam.

Os *sampadjudos* pensam que sabem estar e comportar melhor na sociedade do que nós, os *badios*. [funcionária de limpeza, *badia*, 26 anos]

Quanda entra questão de bens e interesses há sempre choques [...]. Os dirigentes *sampadjudos* dão sempre privilégios e oportunidades aos Sam-

¹⁶ Trata-se de conceitos identitários locais, de etimologia mal conhecida, embora não falem propostas eruditas de explicação da sua origem.

padjudos, é o que verificas na nossa Embaixada em Portugal, lá só encontras os *sampadjudos* a trabalhar, basta entrar um para não haver vagas para os *badios*... [doméstica, *badia*, 44 anos]

Dou um exemplo que passou comigo: tenho uma colega de São Vicente, andamos na mesma sala desde o 1.º ano do curso, todos nós ficamos com cadeiras em atraso; no último ano, a ela foi renovada a sua bolsa de estudo e a mim não, porque o chefe é *sampadjudo*. Contestei a situação, o dirigente disse à minha colega que ela gosta de dar à língua e que não tinha nada que ter dito àquela *badia* [que a bolsa dela, *sampadjuda*, tinha sido renovada]... [estudante universitária, *badia*, 24 anos]

Os estudantes *sampadjudos* não procuram os *badios* para partilharem as casas, preferem dividir com os portugueses, porque pensam que estão a relacionar com pessoas inferiores a eles, também são um pouco racistas, quando chegam cá... [estudante, *badio*, 21 anos]

Quanto à língua, o nosso crioulo e o deles são diferentes na maneira como falamos. Eles acham que abrimos muito a boca, do tipo de querer espantar alguém, que os *badios* mandam palavrões e que vamos logo para a agressão, ao contrário deles que, se querem intimidar alguém, falam de uma maneira mais «soft», de uma maneira que impõe respeito...

[estudante universitário, *badio*, 23 anos]

Face a este chorrilho de acusações, os *sampadjudos* respondem que existem realmente diferenças de atitude face ao mundo, na medida em que os *badios* seriam muito conservadores, enquanto que eles seriam mais liberais e sociáveis. E referem que os *badios*, movidos por fortes sentimentos de inferioridade social, ensaiam ofender os homens e mulheres *sampadjudos*, pejorativando-os no nível sexual. Desse modo, reafirmam o seu núcleo cultural mais conservador e mais vulnerável identitariamente: o «machismo» dos homens *badios*, tendencialmente polígamos e fortemente ciumentos e agressivos em questões de honra (isto é, de fracasso identitário na arena sexual).¹⁷

Os *badios* são complexados, são muito conservadores e nós somos mais liberais e mais sociáveis... [doméstica, *sampadjuda*, 36 anos]

Os *badios* acusam os homens *sampadjudos* de serem malandros e maricas e as mulheres de prostitutas... [carpinteiro, *sampadjudo*, 31 anos]

¹⁷ O facto de o sucesso e o fracasso sexual constituírem um núcleo identitário latente, emocionalmente intenso, das construções identitárias masculinas, nomeadamente juvenis, emerge na forma como a acusação de inferioridade assume a forma da projecção daquilo que seria mais perturbador para os próprios acusadores.

Este conflito identitário entre *badios* e *sampadjudos* pode, assim, revelar-se como uma das causas da tão escassa taxa de concordância que verificámos existir entre os cabo-verdianos, quando ensaiam definir o perfil identitário que atribuem aos «portugueses».¹⁸ Divididos entre si, e procurando manter a distância identitária face aos africanos, os cabo-verdianos e, como vimos, sobretudo os *badios*, perdem em Portugal as suas ilusões, no contexto de uma ecologia identitária que agora lhes surge como mais desfavorável.

O resultado deste complexo jogo identitário produz uma estratégia de manutenção de uma forte identificação inconsciente com os portugueses¹⁹ (cf. Quadro 4), que faz com que a comunidade imaginada dos cabo-verdianos tenda a atribuir a si própria um elevado número das características de identidade familiarista (Bastos 2003a) com que os portugueses se auto-definem face aos outros europeus (no mesmo nível em que as outras duas minorias o fazem), ao mesmo tempo que empurram a comunidade imaginada dos «portugueses» para fora do espaço identitário que aqueles utilizam para se diferenciarem favoravelmente de «espanhóis» e de «norte-europeus».

Quadro 4 – Graus de identificação consciente e de identificação inconsciente dos imigrantes cabo-verdianos com os «portugueses»

IDENTIFICAÇÃO COM OS «PORTUGUESES»	EMISSORES IDENTITÁRIOS		
	CABO-VERDIANOS	ANGOLANOS	HINDUS
Identificação consciente com os «portugueses»	3.7 %	20.0 %	33.3 %
Identificação inconsciente com os «portugueses»	56.0 %	53.8 %	60.0 %

Mas esta estratégia só é possível, na medida em que pejorativizam agora fortemente aqueles por quem se sentem recusados, misturando argumentos morais e argumentos instrumentais. «Roubando» aos «portugueses» o perfil

¹⁸ Uma investigação que permita comparar a economia das representações sociais identitárias de *sampadjudos* e de *badios*, face uns aos outros e face aos seus referentes coloniais («portugueses» e «norte-europeus») não pôde até agora ser realizada.

¹⁹ Definimos operacionalmente identificação consciente como o grau de sobreposição de perfis identitários atribuídos por uma amostra ao seu grupo de pertença e ao grupo (ex-colonizador) de referência, e definimos identificação inconsciente como o grau de sobreposição do perfil de identidade nacional (ou etno-religiosa, no caso dos hindus provenientes de Moçambique) com o perfil identitário auto-atribuído pelos ex-colonizadores, em ambos os casos para perfis identitários com idêntica extensão e, nesse aspecto, comparáveis. Os emissores desconhecem esses perfis, no momento em que expressam o seu sistema pessoal identitário multidimensional, embora possam posicionar-se «intuitivamente» face a eles a partir dos diálogos e influências da vida quotidiana, onde circulam sem se formalizarem ou estagnarem.

de identidade que estes crêem ser o seu²⁰, preferem, no entanto, inferiorizar moralmente os portugueses e deixar, para os norte-europeus, os lucros ambivalentes da identidade instrumental, que caracteriza a centralidade política e económica no sistema-mundo (Bastos, 2003a).

7. Do discurso manifesto aos organizadores latentes das representações sociais identitárias

Até agora permanecemos no nível das representações inter-étnicas, directamente consideradas. De acordo com os nossos pressupostos teóricos, tal não nos parece, no entanto, suficiente. Como afirmámos em textos anteriores, concebemos que os processos de construção dos sistemas pessoais identitários, necessariamente multidimensionais, articulam a organização faseada da mente com a organização historicamente diferenciada do mundo, construindo o espaço da posição do sujeito como um *primum inter pares*, de modo a reforçar a sua auto-estima.²¹ Por outro lado, defendemos que essa articulação se dá, pelo menos, em duas fases: uma primeira fase, infantil, em que o mundo é representado pela família e pela comunidade envolvente, sobretudo a partir das tensões intergeracionais e das tensões entre géneros, dando origem a uma visão do mundo familialista; e uma segunda fase, adolescente e adulta que, apoiando-se nessa primeira visão do mundo, ensaia integrar, com dificuldade, uma compreensão subjectiva da organização hierarquizada do sistema-mundo.

Esta construção faseada tenderia para a idealização familialista do grupo de pertença, articulada com uma construção ambivalente ou até mesmo negativa dos referentes externos. Deste modo, o sistema-mundo seria concebido em parte como uma grande organização «familiar», supostamente compreensível a partir do discurso «familialista» e, em parte, como uma organização não-familiar, que exigiria a mobilização de novos idiomas capazes de exprimir ou legitimar dinâmicas individualistas contra-familiares e a reacção moral contra elas.

A organização simbólica dos discursos identitários detectados conduz assim à formação de 3 tipos de discurso identitários: o discurso horizontal da sociabilidade, associado ao segmento «feminino e infantil», à «comunidade das mães e das crianças» e às identidades fundacionais; o discurso vertical e

²⁰ Em antropologia cultural e na clínica psicanalítica, a estratégia de roubo identitário baseado na comparação invejosa e na identificação com o objecto admirado tem sido progressivamente focalizada, sobretudo no que se refere à inveja e roubo masculino da dimensão identitária (isto é, diferencial e favorável) das funções femininas (gestantes e nutrientes) (cf. Freud, 1918; Bettelheim 1956; Gregor, 1985; Juillerat, 1991; Godelier, 1995).

²¹ A manutenção e aproveitamento estratégico da identificação grupal primária ou a desidentificação grupal não são analisadas neste contexto. Cf., no entanto, Bastos, 2000.

hierarquizado do poder, associado ao segmento «masculino adulto», à «sociedade dos homens» e às identidades instrumentais e expansionistas; e o discurso transcendental e idealizado da moral,²² associado aos segmentos transicionais ou híbridos e à construção imaginária das identidades negativas, representadas como inaceitáveis para os dois discursos anteriores. Articulados dialeticamente entre si (como a afirmação, a negação e a negação da negação), fecham o espaço identitário susceptível de ser positivado, projectando as «identidades negativas» sobre um «outro» exterior.²³

Prolongando a ontogénese familiar, a construção da representação do mundo interpelaria a uma inversão da perspectiva, colocando tardiamente no centro o que era inicialmente visto como periferia (a poderosa «sociedade dos homens», em detrimento da pacífica «sociedade das mães e dos filhos», os poderosos países longínquos, em detrimento do grupo de pertença matrilineal, etc.). Opondo-se à nova hierarquização familiar e política (na transição, parcialmente traumática, entre as duas fases) seria, entretanto, construída a dimensão transcendental e moral, a qual permitiria dividir o mundo entre «bons» e «maus», e configurar estes últimos como portadores de uma poderosa e ameaçadora «identidade negativa», *a la limite* diabolizada.

Como procedemos para operacionalizar tais articulações, neste nível tão complexo de pesquisa? Para trabalharmos os organizadores latentes das identidades políticas (ou, noutra nível, inter-étnicas) pedimos aos nossos inquiridos que definissem, a partir do mesmo campo semântico, perfis típicos das polaridades geracionais («adulto» *versus* «criança») bem como das polaridades de género («mulher» *versus* «homem»), polaridades essas que se articulam na organização sócio-cultural da família e da reprodução bio-cultural dos grupos sócio-históricos. Através da sobreposição destas representações bio-culturais com o campo das representações inter-étnicas, pudemos então configurar um novo campo de análise (cf. Quadro 5).

O resultado mais saliente é que os cabo-verdianos, os angolanos e os indo-moçambicanos, tal como os portugueses, isolam, como vimos, os «nor-

²² Operacionalizado de dois modos: enquanto perfil ideal decorrente da questão «o que é que os X não são mas era bom que fossem» e, pela negativa, através de uma questão orientada para o levantamento das dez características mais negativas presentes no campo semântico potencial (definindo o que discursivamente chamamos de «identidades negativas»).

²³ Isto é, negativizadas como «perigosas», o que lhes fornece um estatuto estrutural-dinâmico de «bode expiatório» e bloqueia a percepção da negatividade inerente às identidades expansionistas ou instrumentais que suportam a construção «racional», cada vez mais hierarquizada, do sistema-mundo. A produção de «identidades negativas» «monstruosas», não-familiares na acepção freudiana (1919), materializa o pólo contra-moral do eixo moral («bem» vs. «mal»), ao mesmo tempo que dá um estatuto «meramente político» às identidades expansionistas ou instrumentais, resolutamente amorais, isto é, orientadas pela Lei do mais Forte, herdada da evolução animal.

te-europeus», representando-os como «adultos» e «masculinos». Isto é, equiparam-nos indirectamente a «pais», deste modo assimilando a «sociedade dos homens» (Lévi-Strauss, 1947) e a dominação masculina (Godelier, 1996; Bourdieu, 2002) com o topo da hierarquia do sistema-mundo, tal como actualmente organizado.

A partir deste ponto comum, as estratégias diversificam-se. Porém, e também sem excepção, todos os emissores investigados se configuram, indirectamente, como «femininos»²⁴.

Quadro 5 – Dimensões bio-culturais latentes das representações de identidade nacional / étnica auto- e hetero-atribuídas

EMISSION	REFERENTE	POLARIDADE DE GÉNERO			POLARIDADE GERACIONAL		
		HOMEM	MULHER	saldo	CRIANÇA	ADULTO	saldo
C-VERDIANOS (CV)	C-VERDIANOS	2	12	M + 10	11	3	C + 8
	Portugueses	7	4	H + 3	3	8	A + 5
	N-europeus	14	2	H + 12	0	15	A + 15
C-VERDIANOS (P)	C-VERDIANOS	2	12	M + 10	9	1	C + 8
	Portugueses	4	5	M + 1	1	9	A + 8
	N-europeans	10	3	H + 7	0	8	A + 8
ANGOLANOS (P)	ANGOLANOS	6	10	M + 4	12	1	C + 11
	Portugueses	9	7	H + 2	8	8	C/A = 0
	N-europeus	10	2	H + 8	1	13	A + 12
PORTUGUESES (P)	PORTUGUESES	2	13	M + 11	10	4	C + 6
	Espanhois	5	5	H/M = 0	4	5	A + 1
	N-europeus	7	2	H + 5	1	9	A + 8
HINDUS (P)	INDIANOS	5	6	M + 1	6	6	C/A = 0
	Portugueses	1	8	M + 7	5	2	C + 3
	Ingleses	3	0	H + 3	1	2	A + 1

Fontes: E. P. Correia (1993), C. Madeira (1999), X (1995, 2000), Y (1995)

Nota: M = «mulher», H = «homem»; A = «adulto», C = «criança».

Por sua vez, os cabo-verdianos que, em Cabo-Verde representavam os «portugueses» como «pais» «protectores» (mediamente masculinos e adultos), representam-nos agora como «madrastas» claramente «adultas» mas pouco «femininas», voltando a afirmar, indirectamente, que com estas «madrastas» não têm nada em comum e que a sua esperança é a de que um dia possam vir a ser aceites pelos distantes pais «norte-europeus». Pelo contrário, os angolanos representam os «portugueses» como pouco definidos, ligeiramente «masculi-

²⁴ Os cabo-verdianos e os angolanos, como muito acentuadamente «femininos e infantis» (coincidindo, sem o saberem, com os seus antigos colonizadores, na estratégia representativa mobilizada); e os indo-moçambicanos como moderadamente «femininos» e na transição para a «adulthood».

nos» e na transição para a «adulthood» da qual os «norte-europeus» são vistos como modelos. Reconhecendo mais traços em comum, também os angolanos acusam os «portugueses» de defeitos morais relevantes, mas muito menos do que os cabo-verdianos. Por fim, os indo-moçambicanos atribuem aos «portugueses» o mesmo lugar de «crianças femininas» com que estes se auto-definem,²⁵ mas criam com eles um espaço identitário conjunto, a «sociedade das mães e das crianças» (vistas como femininas, em clara indiferenciação com as mães), afastando manifestamente desse mundo feminino a «sociedade dos homens», representada pelos poderosos «ingleses».²⁶

Deste modo, a identidade portuguesa é delirada²⁷ pelos três emissores,²⁸ em função das suas estratégias identitárias no sistema-mundo (cf. Quadro 6): ora infantilizada, ora adultificada, ora vista como feminina, ora vista como masculina, por uns aproximada e positivada, por outros distanciada e pejorativa ou até mesmo diabolizada.

²⁵ Uma primeira consequência da simbolização familialista das identidades grupais tem a ver, na nossa pesquisa, com o facto de que nenhum grupo investigado se auto-define a partir de um mundo «infantil e masculino». De facto, encontramos uma tendência relevante para assimilar as «crianças» entre si como se todas fossem «femininas» (algo também acentuadamente presente em povos «primitivos», como os Nuer ou os Sambia) e, ao mesmo tempo, mas com algumas excepções, para reduzir o mundo dos «adultos» ao mundo dos homens (tal como vimos acontecer também em povos «primitivos», como referido por Lévi-Strauss, 1947). Esta redução dos meninos ao mundo feminino e o facto da sua posição actancial não ser geradora de posições políticas parece contribuir para explicar porque é que a construção sócio-cultural da identidade masculina se revela tão complexa, ambivalente, vulnerável e periclitante, oscilando entre a valorização do mundo das «mães» e a organização social da violência, concentrada na «sociedade dominadora dos pais». (Godelier, 1996; Bourdieu, 2002).

²⁶ Esta estratégia pela qual os hindus se representam como «mais velhos» do que os «portugueses» parece ser suportada pela posição de saliência que as «mães» ocupam quer nas tradições religiosas de referência (enquanto «deusas-mães») quer na família (como «mães» ou como «sogra»). O testemunho seguinte (de uma interlocutora hindu, mãe de 4 filhos, entre os 22 e os 8 anos, residente em Lisboa), não deixa dúvidas quanto ao poder imaginário das mães hindus: «As Matajis (deusas-mães) são muito importantes mas, para os filhos, uma mãe é mais importante que as Matajis. Em minha casa, todos os dias, os meus filhos vêm ajoelhar-se junto de mim e beijar-me os pés. Para eles, eu é que sou a deusa». Com esta estratégia, os hindus entrevistados afirmam indirectamente uma alternativa ao sistema-mundo capitalista, sonhando com um sistema-mundo predominantemente feminino, em que a posição liderante dos «pais» no mundo externo não rebaixaria a posição liderante das «mães-deusas» junto dos seus «filh@s», na «casa» identitária em que reinam.

²⁷ Trabalhámos o conceito de delírio social (associado às arenas religiosa, política, artística, identitária e moral), em textos anteriores (Bastos, 1995, 2000; Bastos e Bastos, 1999b), a partir de Marx [1844], Durkheim [1912], Freud [1895, 1913, 1937] e E. Morin [1973].

²⁸ Na medida em que não existe qualquer «objectividade» que possa suportar ou materializar essa construção sem referente material reconhecido que é a identidade semi-periférica.

8. Da simbolização familialista das identidades grupais ao esforço de moralização do sistema-mundo

Queremos agora concluir, evidenciando outras consequências «embaralhadas» (na acepção objectivista de Max Weber, 1922)²⁹ desta construção identitária estrutural-dinâmica, que articula simbolicamente a organização mental da experiência micro-familiar da infância com a experiência da organização macro-social da vida adulta, viabilizada por identificações nacionais ou étnicas, e ambas com a hierarquização inerente à organização inter-nacional do sistema mundo.

Por um lado, esta estratégia simbólica parece contribuir para homogeneizar a representação das identidades grupais, auto e hetero atribuídas, ocultando defensivamente os (dolorosos) conflitos identitários que lhes são internos, entre gerações, géneros, sub-grupos regionais, classes sociais e minorias étnicas. O ganho de securização identitária através do reforço consciente da pertença grupal é, aqui, claramente pago com a alienação que impede a auto-crítica grupal construtiva ou bloqueia a criação de alianças transversais entre os segmentos dominados e explorados, capazes de ultrapassar as fronteiras grupais e de exigir uma nova ordem local ou mundial.

Por outro lado, esta estratégia simbólica tende a essencializar ou naturalizar as identidades políticas,³⁰ de idade e de género, ao articulá-las entre si. No entanto, essa pseudo-essencialização oculta as estratégias identitárias que lhe subjazem, visando, como vimos, positivar a representação identitária do grupo de pertença e dentro dela, a posição do sujeito, isto é, a apresentá-los, em ambos os casos, como *primum inter pares* (Bastos, 2000).

A linguagem moral ou transcendental emerge, então, num segundo momento, ao serviço dessa estratégia de positivação, ensaiando mostrar porque é que os mais «fortes», os «pais» que integram a «sociedade dos homens», podem ou devem ser representados, pelo menos em parte, como «maus», e porque é que os mais «fracos», sacralizados no interior da «sociedade das mães e dos filhos», podem ou devem ser vistos como «bons» e até mesmo como exemplares, contribuindo para a alimentação de uma dinâmica de moralização proveniente do projecto e da prática de instauração progressiva mas não-irreversível da Lei dos mais Fracos (isto é, dos «bons», entre si associados em dinâmicas triádicas orientadas para a superação do *status quo*).

Esta estratégia genérica contém uma primeira dimensão delirante, ine-

²⁹ “The concept of the ‘ethnic’ group, which dissolves if we define our terms exactly, corresponds in this regard to one of the most vexing, since emotionally charged concepts: the nation, as soon as we attempt a sociological definition.” (Max Weber, 1922, in Guibernau & Rex, 1997: 24)

³⁰ Associando as «origens» históricas à «matriz» biológica.

rente à manifestação do pensamento tendencioso (Freud, [1905] 1977): só no nível retórico cada grupo sócio-histórico pode configurar-se como melhor do que os «outros» e só no nível retórico cada sujeito pode imaginar-se como *primum inter pares* face aos outros sujeitos que integram o mesmo grupo sócio-histórico. Este facto permite evidenciar porque é que as construções identitárias são então, antes de mais, discursividades retóricas, que defendem os sujeitos e os grupos sócio-históricos das realidades desagradáveis e, até mesmo, traumáticas, do sistema social em que os sujeitos se integram e do sistema-mundo em que os grupos sócio-históricos se hierarquizam. Mas não são apenas discursividades retóricas: são também asserções ambivalentes, se bem que inconscientes, àcerca de dois modelos para o mundo: a sociabilidade protectora e protegida vivida na experiência infantil, na «pacífica» «sociedade das mães e das crianças», enquanto oposta à «agressiva», «dominadora», «exploradora» e «racista» «sociedade dos homens», movida por valores «instrumentais» de expansão, hierarquização e triunfo sobre os «outros».

Bibliografia

- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York: Revised Edition, Verso.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis & London: Minnesota University Press.
- Barth, Fredrik (1998) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Prospect Heights, Illinois: Waveland, Inc.
- Bastos, José (1995) «Portugal, minha princesa». Contribuição para uma antropologia pós-racionalista dos processos identitários e para o estudo do sistema de representações sociais identitárias dos portugueses, Lisboa: FCSH, dissertação de doutoramento, 2 vols., mimeo.
- (1997) Investigação estrutural-dinâmica sobre a (trans)formação da identidade de lugar num grupo de idosos em situação de translocação heteronómica, Lisboa: CNIG, mimeo.
- (2000) *Portugal Europeu. Representações identitárias dos portugueses*, Oeiras: Celta.
- (2002) “Portugal in Europe. The Inter-national Identity Strategies of the Portuguese”, in Luis Beltrán, Javier Maestro e Liisa Salo-Lee, eds., *European Peripheries in Interaction. The Nordic Countries and the Iberian Peninsula*, Alcalá: Universidad de Alcalá, 2002, pp. 223-247.
- (2003) “«The Hidden Meanings of Culture, Ethnicity and Identity»: Anthropology from a Divergent Point-of-View”, lecture series «In Search of Hidden Meanings: Identity Processes and Strategies from a Triple Point-of-view», 1th conference, IES – Institut of European Studies, UCB – University of California, Berkeley (March, 5, 2003), mimeo.
- Bastos, José e Susana Bastos (1999a) *Portugal Multicultural. Situação e estratégias identitárias das minorias étnicas*, Lisboa: Fim de Século.

- (1999b) «Quanto mais modesto mais português». Contribuição para o reequacionamento da antropologia urbana à luz de uma antropologia dos processos identitários, in S. Bastos, edit, *Antropologia urbana* (número temático), *Ethnologia* (n. s.), 9-11, Lisboa: FCSH e Cosmos, pp. 13-49.
- Bastos, Susana e José Bastos (2001) *De Moçambique a Portugal. Reinterpretações identitárias do hinduísmo em viagem*, Lisboa: Fundação Oriente.
- eds. (2006) «Filhos diferentes de deuses diferentes». *Manejos da religião em processos. de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural-dinâmica*, Lisboa: ACIME.
- Bettelheim, Bruno (1962) *Les blessures symboliques* [1954], Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (2002) *La domination masculine*, Paris: Éditions du Seuil.
- (1980) «L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, Paris, pp. 65-72.
- Carreira, António (1983) *Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)* [1972], Lisboa: Instituto Cabo-Verdeano do Livro, 2.^a edição revista.
- Calhoun, Craig, edit. (1996) *Social Theory and the Politics of Identity* [1994], Cambridge, Mass. & Oxford: Blackwell Publishers.
- Cidra, Rui (2002) “«Ser real»: o rap na construção de identidades, na Área Metropolitana de Lisboa”, in J. Bastos, ed., *Antropologia dos processos identitários* (números temáticos), *Ethnologia* (ns), 12-14, Lisboa: FCSH e Dep.º de Antropologia, pp. 189-221.
- Correia, Esmeralda Pinto (1993) *Identidade e confronto: contributo para o estudo das representações sociais identitárias dos cabo-verdianos*, Lisboa: FCSH, mimeo.
- Devereux, Georges e Edwin M. Loeb (1985) “Acculturation antagoniste” [1943] in G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris: Flammarion, pp. 253-289.
- Durkheim, Émile (1985) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris: PUF.
- Erikson, Erik (1968) *Identity: Youth and Crisis*, New York: W. W. Norton.
- Evans-Pritchard, E. E. (1957) *Nuer Religion*, London: Oxford University Press.
- Freud, Sigmund (1986) “Rascunho H, anexo à carta de 24 de Janeiro de 1895, in J. M. Masson, ed., *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Rio de Janeiro: Imago Editora, pp. 108-113.
- (1977) *O chiste e as suas relações com o inconsciente* [1905], in Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. VIII, Rio de Janeiro, Imago Editora;
- (1970) “O tabu da virgindade” [1918], in Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XI, Rio de Janeiro, Imago Editora, pp. 179-196;
- (1974) “O sentimento de algo inquietante estranho” [1919], in Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. XXI, Rio de Janeiro, Imago Editora, pp.;

- (1974) “O mal-estar na civilização” [1930], in Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXI, Rio de Janeiro, Imago Editora, pp. 75-171;
- (1975) “Construções em análise” [1937], in Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. XXIII, Rio de Janeiro, Imago Editora, pp. 291-304;
- Godelier, Maurice (2000) O enigma da dádiva [1996], Lisboa: Edições 70.
- (1996) *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris: Flammarion.
- Gregor, Thomas (1985) *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hall, Stuart (2000) “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, in Anthony D. King, edit, *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity* [1997], Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 41-68.
- Herd, Gilbert e Robert J. Stoller (1990) *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*, New York: Columbia University Press.
- Juillerat, Bernard (1991) *Oedipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris: PUF.
- Leach, Edmund (1978) *Cultura e comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Uma introdução ao uso da análise estruturalista em Antropologia social* [1976], Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- (1972) *Les systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie* [1954], Paris: François Maspéro.
- Lévi-Strauss, Claude (1976) *As estruturas elementares do parentesco* [1947, 1967], Petrópolis: Editora Vozes.
- Madeira, Carlos (1999) *Na luta pelo reconhecimento. Cidadania, espaço e identidade numa comunidade luso-angolana*, Lisboa: FCSH, mimeo.
- Marx, Karl (1975) “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel” [1844], in T. B. Bottomore, ed., *Karl Marx – escritos de juventude*, Lisboa: Edições 70.
- Mennel, (1996) “The Formation of We-images: A Process Theory” [1994], in Craig Calhoun, edit. (1996) *Social Theory and the Politics of Identity* [1994], Cambridge, Mass. & Oxford: Blackwell Publishers, pp. 175-197.
- Modood, Tariq (2005) *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*, Bodmin: Edinburgh University Press.
- Morin, Edgar (1975) *A natureza humana: o paradigma perdido* [1973], Lisboa: Edições Europa-América.
- Roosens, Eugene (1996) “The primordial nature of origins in migrant ethnicity”, in Hans Vermeulen e Cora Govers, edits., *The Anthropology of Ethnicity. Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 81-104.
- Santos, Boaventura Sousa (2001) “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade”, in Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro, edits, *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 23-85.

- Scheff, Thomas (1996) "Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism", in Craig Calhoun, edit. (1996) *Social Theory and the Politics of Identity* [1994], Cambridge, Mass. & Oxford: Blackwell Publishers., pp. 277-302.
- Wallerstein, Imanuel (1974) *The Modern World System*, New York: Academic Press.
- Weber, Max (1997) "What is an ethnic group?" [1922], in Montserrat Guibernau & John Rex, *The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Cambridge, UK: Polity Press.

«Nós dizemos que eles são como nós precisamos que eles sejam para nos podermos ver como nos vemos»: vicissitudes identitárias nas relações inter-étnicas

Sumário

Utilizando uma estratégia comparativa e uma metodologia por objectivos, ensaiámos ultrapassar a dijunção micro-macro, mostrando como a mediação ontogenética familiar e o idioma identitário familialista permitem articular a organização da mente (onde, com leis próprias, se organizam os processos identitários negociados na comunicação interpessoal e intergrupal), a experiência das relações inter-étnicas (coloniais e pós-coloniais, em contexto migratório para o espaço identitário do ex-colonizador) e a percepção traumática da organização histórica do sistema-mundo. A emergência de idiomas identitários (familialista, instrumental e moral) vem recobrir a história com uma discursividade ideológica com leis próprias, que ensaia interpretar vantajosamente a organização do mundo e/ou (consoante a posição do sujeito e a posição do grupo) enunciar virtualidades e dinâmicas culturais de legitimação / subversão da Lei do mais Forte, «herdada» do mundo animal (isto é, da «Natureza», na acepção Lévi-straussiana). O caso utilizado é o português, face às representações provenientes de 3 minorias étnicas ex-colonizadas, actualmente residentes em Portugal e desemboca sobre a focalização das estratégias identitárias dos imigrantes cabo-verdianos.

«Nous disons qu'ils sont comme nous avons besoin qu'ils soient pour que nous puissions nous voir comme nous nous voyons»: vicissitudes identitaires des relations interethniques

Resumé

En s'appuyant sur une stratégie sur une méthodologie comparative et par objectives, l'auteur cherche à surpasser la disjonction micro-macro. C'est en ce sens qu'il montre comme la médiation familiale ontogenétique et l'idiome identitaire familialiste permettent l'articulation de l'organisation

psychique avec le vécu des relations interethniques et la perception traumatique de l'organisation historique du monde. L'émergence d'idiomes identitaires (familialiste, instrumental, morale, etc.) vient recouvrir l'histoire avec une discoursivité idéologique dont les lois essaient une interprétation favorable de l'organisation du monde (selon la position du sujet et/ou du groupe). L'étude de cas est le portugais. Une fois présentés les systèmes de représentations identitaires produites par trois groupes ethniques, ex-colonisés et résidant au Portugal, l'article se penche sur les stratégies identitaires des immigrants capverdians.

«We say that they are as we need them to be for us to see ourselves as we do»: identity vicissitudes in inter-ethnic relations

Synopsis

We selected a comparative strategy and a methodology-by-objectives in the attempt to go beyond the macro-micro disjunction, and to demonstrate how the ontogenetic mediation of the family and the identity idiom of family values and positions enable an articulation of three dimensions. First, the organisation of the mind (where identity processes, negotiated in interpersonal and inter-group communication, are organised according to specific laws); second, the experience of inter-ethnic relations (colonial and postcolonial, and in a migratory context whose identity is dominated by the former coloniser); third, the traumatic perception of the historical organisation of the world system. The emergence of identity idioms (family-based, instrumental and moral) is used to enfold history in an ideological discourse, with its own rules, which attempts to interpret favourably the organisation of the world and/or (depending on the position of the subject and that of the group) assert cultural dynamics and possibilities which legitimate or subvert the Survival of the Fittest principle «inherited» from the animal world (i.e. according to Lévi-Strauss, from «Nature»). The case study is drawn from the Portuguese context, confronted by the identity attributions of three ethnic minorities from former colonies, currently living in Portugal, and especially focuses on the identity strategies of Cape Verdean immigrants.